

الاختبار المعرفي للفكر الرضواني قراءة في تجربة "التسامع"

د. الحسان شهيد
جامعة مولاي إسماعيل/مكناس

إشارات أولية

الإشارة الأولى: جميل أن يذكر فضل من قضى نحبه من علماء ومفكرين أثروا مكتبة الأمة ونواديها المعرفية بدراساتهم ونتائجهم العلمي، إلا أن الأجل هو تكريم الفضل والعطاء فيمن ينتظر، شكره في حياته وهو بيننا، وتقديرًا لجهوده ليزداد عطاء وإنتاجًا، فإنه "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"¹، وعرفانا منا له على خدماته لأمته لقوله صلى الله عليه وسلم: "من صنع إليكم معروفًا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه"². ونحسب أستاذنا رضوان من هؤلاء الذين ما يزال معين فكرهم لم ينضب وإنتاجهم لم ينقطع معرفة في صنع معروف لأمته. فكان منا الدعاء له بهذه السطور عسانا نرى في ذلك مكافئة له.

الإشارة الثانية: تعتبر شخصية الأستاذ رضوان السيد من الشخصيات المعطاءة في الفكر والمنتجة للمعرفة والفاعلة في الحقل الثقافي العربي والإسلامي، وهو ما يزال يرسم خريطة بصماته العلمية في المشهد الثقافي العربي والإسلامي، بدراساته

1. حديث رواه الإمام أحمد والبخاري في الأدب المفرد.

2. رواه أحمد والحاكم وغيرهما.

وكتبه وترجماته عن اللغات الأجنبية. وكثير من الباحثين والقراء، وأنا منهم، عرفناه عن دراسات وكتب قبل أن نعرفه عن درايات وكتب¹، لذلك تستحق منا شخصيته تقديرا فكريا واحتراما معرفيا واجب علينا الاحتفاظ بهما له في مقام مثل الذي نحن فيه.

الإشارة الثالثة: إن تجربة دورية "التسامح" تستوجب وقفة دراسية وتأملية ليس بسبب المشاركة العلمية لرضوان السيد نفسه فيها فحسب، بل بأثرها البين وتأثيرها العميق في الفكر الإسلامي المعاصر بعد مرور عقد من الزمن على تأسيسها، وحجزها لمكان متميز ضمن الأدبيات الفكرية المعاصرة. ولاشك أن لإدارة التحرير الممثلة في رضوان السيد الأثر البالغ في تلك المسيرة.

الإشارة الرابعة: تنوعت مجالات الدراسة عند الأستاذ رضوان في تجربة مجلة التسامح "الثلاثينية"² تجمع جزئياتها نواظم معرفية أهمها خمس نواظم كبرى، ناظم الفكر النقدي المعاصر وناظم الإسلام والغرب وناظم الفكر السياسي ثم ناظم الهوية والتعدد، وأخيرا ناظم التغيير والنهضة، وتندرج تحت هذه النواظم فروع قضايا إشكالية ومسائل راهنة كلها تمس واقع الأمة ومستقبلها وهي ما ستكون أبرز عناصر هذه القراءة.

الجانب الأول: النواظم المعرفية للفكر الرضواني

أولا: ناظم الفكر النقدي المعاصر

عديدة هي القضايا الفكرية المتصلة بالجانب النقدي التي كانت مثار نقاش عند الأستاذ رضوان كنقد الفكر الإسلامي المعاصر ورؤيته للإشكالات المعاصرة كالعلاقة بالعالم ومسألة المرجعية الفكرية وكذا مسألة الاستشراق.

1. ذلك ما طارفني به الأستاذ الفاضل فريد شكري لما التقيت به أول مرة في إحدى الندوات العلمية خلال هذه السنة، قال لي: "لقد عرفتكم عن كتب قبل أن أعرفكم عن كتب".

2. أصدرت إدارة تحرير مجلة "التسامح" ثلاثين عددا منذ انطلاقتها في شتاء 2003، ثم حولت اسمها إلى "التفاهم" بداية من العدد 31.

1. في نقد الفكر الإسلامي المعاصر

أ. في فهم الإسلام

يملاً البعد النقدي للفكر الإسلامي مساحة مهمة من الإنتاج الفكري لـ"رضوان السيد"، وتلك مسألة جد طبيعية بالنظر إلى الأزمات العلمية والمنهجية التي مر بها ويعيشها الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً، بل إننا نجد دراسات خصصها لهذا الغرض¹.

يعتبر رضوان في دراسته مآزق الفكر الإسلامي المعاصر أن جوهر الإشكال في الفكر الإسلامي يتلخص في فهم حقيقة الإسلام وتتقاسمه ثلاث أطروحات تنتهي عند فهم الإسلام ورؤية العالم من خلاله:

الأولى وتتلخص في محاولة التفكير المبني على تبني الإسلام والتحدث باسمه الأمر الذي أنتج خطابين اثنين خطاب سلفي وخطاب إصلاحية يقول: "الأطروحة الأولى: الصراع على الإسلام مزدوج، وجزؤه الرئيسي يدور بداخل الإسلام ومجتمعات المسلمين ودولهم. فقد ظهر في فترتين متقاربتين قبل قرن ونصف تياران سمى أحدهما نفسه إصلاحياً، وسمى الآخر نفسه سلفياً²."

أما الثانية وتقوم على رؤية الإسلام من الخارج ومدى تقديمه للآخر من حيث شموله واستيعابه للحياة يقول: "الأطروحة الثانية: أطروحة النظام الشامل. وهي تقول: إن الإسلام نهجٌ للحياة يتضمن نظاماً شاملاً لكافة جوانبها لا يمكن قسمته أو اجتزاؤه أو التلفيق بينه وبين أي نظام آخر أو منظومة وضعية³."

وأما الثالثة وهي التي تحصر الفكر الإسلامي في مسألة الولاء والبراء "الأطروحة الثالثة: إن مآزق الفكر الإسلامي الذي لا يستطيع الخروج منه ولا الفكاك يكمن

1. كدراسته بالعدد الثاني من مجلة التسامح بعنوان: قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته: مراجعة نقدية للذات، وبالعدد التاسع بعنوان: مآزق الفكر الإسلامي المعاصر.

2. مآزق الفكر الإسلامي المعاصر، ع9، ص58.

3. المرجع نفسه، ص60.

في تلك الرؤية الفصامية للعالم، ومسائل الولاء والبراء فيها. وقد أنتجت السياقات المأزقية صراعاً مزدوجاً على الإسلام¹.

إن هذا التقاسم للأدوار الفكرية على صحته سيوسع من الهوة بين عالم الإسلام والعوالم الأخرى السائدة، الأمر الذي لا بد له من البحث عن مخرج يقرب الناس من فهم حقيقة الإسلام ونظراته للكون والعالم، ويلتمس رضوان ذلك في ضرورة الإصلاح المزدوج على المستوى الديني الثقافي والمستوى السياسي "وبالوسع القول: إننا محتاجون لإصلاح سياسي وآخر ديني/ثقافي. بيد أن الإصلاح ليس إجراءات وحسب؛ بل بيئاتٌ وعزائمٌ ونهضويات. ولا يبدو شيء من ذلك حاضراً لا عند الأميركيين ولا عند خصومهم. فالأزمة شاملةٌ وقد نالت من المسلمين، وهي تنال الآن من الإسلام²."

ب. في مشكلة العلاقة بالعالم

ومن أهم القضايا المركزية لدى رضوان في الفكر الإسلامي تديره لإشكالية العلاقة مع العالم، وتحديدًا مع غير الذات سواء كان الغرب أو الذي يسكن خارج الكيان المسمى إسلامياً، وخصوصاً ذات الخصوصيات الدينية، بل إن جل اهتماماتهم غطت جوانب الأزمات، وتلك مسألة لم تمنح العناية الكافية ضمن اهتمامات الفكر الإسلامي "القراءات العربية للديانات والثقافات غير الغربية في الخمسين عاماً الأخيرة نادرة. فالمثقفون العرب، والإسلاميون من بينهم على الخصوص، لا يعنون أو لم يعنوا إلا بعلاقتنا المتأزمة مع الغرب. وحدها الديانة اليهودية لقيت بعض الاهتمام، بسبب الصراع الغربي الإسرائيلي³."

ولعل أبرز مسألة تتحكم في تلك العلاقة معادها إلى ظاهرة التشدد الديني كما يعبر عنها السيد رضوان، يقول: "هناك ثلاثة اتجاهات في الوطن العربي اليوم في مجال

1. المرجع نفسه، ص 64.

2. المرجع نفسه، ص 65.

3. قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته: مراجعة نقدية للذات، م، س، ع 2، ص 18.

تحليل وفهم ظواهر التشدد الديني إزاء الأمم الأخرى وثقافتها، وإزاء الجماعات الدينية، أو بتعبير آخر إنها ثلاثة اتجاهات في تعليل سوء العلاقة بالعالم¹.

ويرى السيد أن التوتر الذي كان سمة العلاقة مع الغير يعود بالأساس إلى عناصر ثلاثة يمكن تلخيصها في العناوين الآتية في تاريخ العلاقة وطرفي العلاقة ثم في فلسفة العلاقة، أما تاريخ العلاقة فمعهده إلى الإرث الاستعماري والصراع المتسم بالعنف والقوة عبر التاريخ يقول "الاتجاه الأول: وهو الاتجاه السائد، لدى المثقفين الإسلاميين يربط علاقات أو لا علاقات سوء الفهم، وسوء التصرف بالمواريث الاستعمارية القديمة والجديدة؛ بدءاً بالحروب الصليبية، ووصولاً إلى القرنين الماضيين²". في حين يشير بطرفي العلاقة إلى النظام الواقع من جهة وهو كبت الحريات وسد التعبير عن الآراء "والاتجاه الثاني: يعتبر أن لسوء العلاقة بين العرب والمسلمين من جهة، والعالم من جهة ثانية طرفين وليس طرفاً واحداً. والطرف الأول: بحسب دعاة هذا الاتجاه من القوميين والتقدميين هو النظام العالمي طبعاً. وهو نظام ظهرت مركزيته الغربية إبان الحرب الباردة. وما كان الأمر أمر صراع ديني؛ بل هو صراع على الموارد والنفوذ بين الاتحاد السوفيتي، والكتلة الغربية، أما الطرف الآخر المسؤول فهو غياب حرية التعبير عن مصالح الناس وأفكارهم ومطامحهم³".

لكن فلسفة العلاقة تحتاج إلى قراءة أعمق للمبدأ والتطور والمصير، وتلك هي محورية البعد الثالث من العناوين الثلاثة يقول: "والاتجاه الثالث: في فهم تطورات علاقة العرب والمسلمين بالعالم، وهو توجه مجموعة من المراجعين النقديين؛ فيرى أن قضايا العرب والمسلمين مع العالم هي قضايا سياسية واقتصادية، وأن المشكلة تكمن في أن استجاباتهم لها أو ردودهم عليها هي ردود واستجابات ثقافية. فالحجز في السياسة والاقتصاد، ألجأ العرب والمسلمين كما يحدث في ظروف التأزم السياسي والاقتصادي، إلى تأمل مشكلاتهم مع العالم مثل قضية فلسطين، والحروب الأهلية

1. المرجع نفسه، ص 11.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه، ص 13.

في عدة نواح¹. وتبقى أهم مسألة أهملها الفكر الإسلامي في هذا لصدد والتي تؤكد سوء العلاقة بين المسلمين وغيرهم "أوضاع الأقليات غير المسلمة في بلدان الأكثرية الإسلامية"². إن كل ما ذكر يفصح عن حقيقة المأزق الخطير الذي يمر به الفكر الإسلامي في علاقاته مع العالم ورؤيته وتحليله للأحداث وقضايا التاريخ وحاجات الإنسان وأسئلة ضروراته التي تعرض بإلحاح وشدة في الكون، بصيغة أخرى "إننا لا نملك في الفكر العربي والإسلامي المعاصر رؤية للعالم؛ لا بالمعنى النظري، ولا بالمعنى الإستراتيجي/السياسي. وإذا شكل ذلك جانباً من جوانب الأزمة في علاقاتنا بالعالم؛ فإنه من جهة أخرى ينم عن قصور معرفي شديد يقع في أصل هذه الأزمة المتفجرة؛ ويشمل ذلك الوعي بالعالم، وطرائق التعبير عنه³."

لقد أثر الفكر الإسلامي في سلوك الحركات الإصلاحية التي اعتبرت الواجهة الأساسية للمرجعية الثقافية في مواجهة التحديات الكبرى، وقد "أظهرت التحولات المعاصرة أن الفكر الإسلامي والسياسات الإسلامية تعاني أزمة طاحنة. إن هذا لا يعني أن الآخر محق في سلوكياته تجاه أرضنا وإنساننا ومصلحنا. كما أن القلق الإسلامي على مدى العالم لا يمكن التسرع في إدانته أو إنكاره أو الاستخفاف به. لكن الوعي الثقافي والديني السائد في المجالات الثقافية العربية الإسلامية لا يعين على التصدي للمشكلات الحقيقية في العالم ومعه⁴."

ج. من زوايا الرؤية

ينبه السيد إلى مدخل فكري أساس في التواصل مع الآخر وربط جسور التعارف معه ويتعلق الأمر بمدخل الفن، متسائلاً: "ما قيمة هذا المنظور التصوري أو التطوري، فيما نحن بسبيله من تحديد لعلائق الفن بالحضارة، وإمكان الوصول لتحديد أمرين

1. المرجع نفسه، ص 17.

2. المرجع نفسه، ص 20.

3. المرجع نفسه، ص 19.

4. قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته: مراجعة نقدية للذات، م، س، ص 20.

اثنين آخرين: إمكان المقارنة بين الحضارتين بشأن موقع الفنون فيهما وإمكان اتخاذ مدخلاً لفهم الحضارة أو الحضارات¹.

لقد اجتهد العقل الإسلامي مدة غير قصيرة في فهم العلاقة بين الحضارة وإنتاجه والحضارة الغربية مستثمراً كل المداخل والوسائل بغض النظر عن النتائج المتحققة. لكن هل يمكن للفن أن يكون المدخل السليم في ذلك الفهم "فقد حاولنا فهمها من حيث موقع الدين فيها، وموقع الدين في حضارتنا، وحاولنا فهمها من حيث موقع التنظيم السياسي فيها وموقع الدولة في حضارتنا، وحاولنا فهمها من خلال الروح الفردية فيها، والروح الجماعية في حضارتنا وحاولنا الفهم أخيراً من حيث موقع (القوة) فيها، وموقع (القوة) والغلبة في تربيائنا الاجتماعية. فهل يمكن أن نقارن رؤيتنا للعالم، ورؤيتهم للعالم من خلال فنونا وفنونهم²؟"، لذلك فلا ضير من خوض التجربة الفنية في التقارب الحضاري "فإن هذا المدخل الجديد قد يبعث على حركية متجددة افتقرنا إليها بالتجمد عند حدود (حوار الحضارات) وينبغي أن نخرج من ذلك³".

2. في نقد مسألة المرجعية

يتقاسم مسألة المرجعية الفكرية في القيام بمهمة الإصلاح في الأمة تياران حسب رضوان السيد تركا أثرهما على المجال الإسلامي، وهما تيار الإصلاحيين وتيار الإحيائيين "فرأى الإصلاحيون ضرورة الاستعارة من الغرب بما يؤدي إلى العقلنة والعصرنة والتماثل مع الغرب في القوة الحضارية فالتصدي بقصد المشاركة⁴". إلا أن تيار الإحياء يرى خلاف تلك الاستعارة وذلك بالرجوع إلى الاستقلالية الذاتية في البناء "ثم رأى الإحيائيون أن نهج الاستعارة ساد خلال قرن، وما أدى إلى نتائج المرجوة في التقدم؛ بل كانت له نتائج كارثية على هوية الأمة وانتمائها. ولذلك لا بد

1. الفنون والإسلام ورؤى فهم الحضارات، ع26، ص82.

2. المرجع نفسه، ص85.

3. المرجع نفسه.

4. الطريق المستقيم والأمة الوسط في القرآن الكريم: المفهوم والتجربة التاريخية، ع27، ص41.

من الانفصال القاطع وبناء الهوية المستقلة على ثوابت النصوص وسيرة السلف الصالح¹.

إلا أن كلا التياران لم يتم لهما المراد ولم يلجا عالم خلاص الأمة، وإن حركا الساحة الفكرية بجذلية الصراع وتجاذب الاهتمام "لكن إذا كان نهج الإصلاح لم يستطع السواد على المستوى الفكري؛ فإن نهج الإحياء ما حقق في الستين سنة الماضية مكاسب تدعو لاعتناقه من السواد الأعظم في الأمة. وإنما سادت ازدواجيات وفصامات، ومُنَافسات في المجال الواقعي على كل شيء في سلاسل من ردود الأفعال، التي لا ترقى جميعاً إلى منزلة الفعل المنتج²."

لكن عدم القدرة المنفردة على حل الإشكالات الفكرية ومتعلقاتها الواقعية في الأمة يبقى الأمر موقوفاً على البحث في المشتركات القيمية والفكرية، وتجاوز المفترقات والسواء على القيم واحدة، يقول السيد: "فالحل هو في العودة إلى المشترك الذي دعانا إليه القرآن، وليس في الدين فقط؛ بل وفي (الخير العام) أو المستوى الإنساني الشامل؛ وهذه دعوة قرآنية أيضاً، كما سبق القول: ﴿فاستبِقُوا الخيرات﴾ (البقرة: 148؛ المائدة: 50)، ﴿ولا يجرمَنَّكم شتانٌ قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ (المائدة: 9)³.

3. في نقد الاستشراق

لقد أخذ موضوع الاستشراق حظه من فكر السيد؛ إذ بين عدد وآخر من التسامح يطلع علينا بمقال حول الاستشراق إما قراءة في كتاب أو تحليل لموضوع استشراقي كدراسته "استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب دراسة في النص والوعي والواقع"، أو تقويماً لفكر مستشرق كمقاله "تأثيرات المستشرقين الألمان"⁴، وهو المهتم

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه، ص 42.

4. ع 8 من مجلة التسامح.

بالفكر الاستشراقي الألماني على الخصوص كترجمته لكتاب محمد والقرآن¹ للمستشرق الألماني رودري باريت.

يرى رضوان أن الدراسات المهمة بالاستشراق كموضوع ومحل للدراسة تراجع بشكل كبير بالنظر إلى الموقف المتخلق تاريخياً من الاستشراق باعتباره فكراً عدائياً، وكانت نهاية ذلك التخلق مع دراسات إدوارد سعيد يقول: "فهناك في العقود الأربعة الأخيرة، وفي العالم العربي بالذات هجمات قوية على إنتاج المستشرقين في مجال الدراسات الإسلامية الكلاسيكية على الخصوص. وقد بلغت تلك الهجمات الذروة في دراسة إدوارد سعيد الصادرة عام 1978، والتي يمكن اعتبارها حداً فاصلاً في التحول عن الاستشراق والإفادة منه²."

كما يعتبر أن من الاستشراقيات التي لم يول لها الاعتبار الكافي الاستشراق الألماني عكس الفرنسي والإنجليزي، ومرد ذلك إلى قلة الترجمات العربية الألمانية، "تبدو تأثيرات المستشرقين الألمان اليوم أثراً من آثار الماضي. ولا يرجع ذلك للنزعة الإسلامية الجديدة المتكررة لكل ما هو استشراقي أو غربي فقط؛ بل لقلة الترجمات عن الألمانية بشكل عام. ثم لسيطرة الفرنسية، والآن الإنجليزية في مجال الدراسات الجديدة عن كلاسسيكيات الإسلام، وعن الظواهر الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وأخيراً بسبب تغير مناهج البحث، وثورة العلوم الاجتماعية³."

وقد طور الاستشراق من مفاهيمه وآلياته المعرفية من دراسات تمهيدية للاستعمار والاحتلال المادي إلى اهتمامات ودراسات أنثروبولوجية ذات طبيعة علمية تارة للإنسان وتاريخية أثرية تارة أخرى، زادت من تقسيم صورة الإسلام لدى الآخر "ما كان الاستشراق الألماني أو غير الألماني قناة رئيسية في التعريف بالعرب والإسلام، أو التواصل بين الغرب والشرق. وقد انفتحت قنوات ونوافذ كثيرة، وانسدت أخرى،

1. رودري باريت، محمد والقرآن، ترجمة رضوان السيد، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مؤسسة شرق

غرب للنشر، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 2009.

2. تأثيرات المستشرقين الألمان، ع8، ص246.

3. المرجع نفسه، ص250.

ومن بينها الاستشراق بمعناه القديم. وقد حلَّ محلَّ المستشرقين الأنثروبولوجيون من دُعاة الطوائف الأصولية والدموية للإسلام، وصراع الحضارات¹.

بل إن الباحثين والدارسين الأمريكيين جددوا من تسمياتهم في قطيعة من الاستشراق "ويجب الأمريكيون التسمية بدراسات الشرق الأدنى والأوسط كما هو معروف. وهكذا ينقضي الاستشراق تدريجياً دون أن يجد من يترحم عليه، في الغرب أو في الشرق²."

لكن السيد يختلف مع الأطروحات السابقة التي تؤكد استعمارية الاستشراق وكولونياليته خصوصاً أطروحات إدوارد سعيد وأنور عبد الملك وغيرهم يقول: "إنَّ الذي لم يتنبَّه له إدوارد سعيد وأنور عبد الملك والعروبي وبرلين تيرنر وآخرون؛ أنه في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحطيم الاستشراق، بحجة إمبرياليته أو قصوره أو الأمرين معاً، كان ذاك التخصُّص أو المجال يتعرض لتفريغ واختراق تدريجيين، أفضى لتحوُّله إلى أحد أربعة أمور: نزوع ألسني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكل من أشكال التفكيك، أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية، أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي، أو تحوله إلى أنثروبولوجيا³."

إن الاتجاه النقدي للمعرفة الاستشراقية عند رضوان نلمسه أيضاً في تعاليقه وتعقيباته في ترجمته لكتاب محمد والقرآن لرودي باريت وتصويبه لكثير من المغالطات الواردة فيه ونذكر من ذلك تعليقه المصحح لقول رودي أن قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 55)؛ معناها "أن أحدا لا يستطيع إكراه أحد على الإيمان بالله، لا أنه ليس من حق أحد أن يكره أحدا على ذلك"⁴ فعلق على هذا القول بما نصه "لست أدري كيف توصل المؤلف إلى هذا الاستنتاج الذي لا مسوغ له، وهو مخالف حتى

1. المرجع نفسه، ع8، ص252.

2. المرجع نفسه.

3. الصراع على الإسلام، ع5، ص56.

4. محمد والقرآن، م، س، ص176.

لمنطق الكاتب نفسه، فالله سبحانه رب القضاء والقدر يقرر من ضمن قضائه وقدره أنه لا يمكن لأحد إرغام أحد آخر حتى على اعتقاد صحيح مثل الإيمان بالله¹.

ثانياً: ناظم الإسلام والغرب

ينحو رضوان السيد كعادته في الكتابات الجدلية المقارنة إلى ضرورة البحث عن المشتركات، فيعتقد أن ما يسمى بصراع الإسلام والغرب يمكن تفاديه من خلال البحث في الموافقات والأصول المشتركة، بل يعتقد إمكانية التزاحم على مساحة واحدة "ربما كانت مشكلاتنا الثقافية مع الغرب ناجمة عن التشابه الشديد في الأصل، وليس الاختلاف؛ بمعنى أنه ربما كنا نتزاحم على مساحة واحدة²؛ "بيد أن هذا الجانب من الصراع أو الصدام، لا ينبغي أن يلفتنا عن جوانب الاشتراك والتقارب في المسائل القيمية، رغم النزاعات الناشئة على الأرض³."

ويستعير في ذلك تاريخ العلوم الأصولية مستنداً على الدراسات المقاصدية، معتبراً مقولة الأصوليين عن المقاصد الكلية الخمسة وعلى رأسهم الشاطبي أرضية صلبة في ذلك إمكانات ذلك التوافق يقول: "وقد رأى الشاطبي أن هذه الضروريات أو المقاصد تندرج كل واحدة منها من حالات أو أصول الضرورة إلى الحاجيات والتحسينيات⁴"، ثم يضيف قائلاً: "وهذا يعني أن الحقوق الإنسانية الأصلية تتشقق إلى فروع أو فروع كثيرة في شبكة تتوسع بقدر توسع إنسانية الإنسان. ولذا كان لابد من الوصول إلى النتيجة المنطقية وهي اعتبار هذه الحقوق أو المقاصد أمراً إنسانياً عاماً، وليس خاصاً بالشرعية الإسلامية إدراكاً واعتباراً؛ فقال الشاطبي: (وقد قيل إنها مراعاة في كل ملة⁵)."

وعليه، فإن المشكلة الإنسانية ترتبط بمدى الإحساس بمشاركة الإنسان كيف كان انتماءه الجغرافي أو الديني في بناء المعرفة القيمية العالمية من غير دونية أو إقصاء

1. المرجع نفسه.

2. الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة، ع18، ص25.

3. المرجع نفسه، ص32.

4. المرجع نفسه، ص26.

5. المرجع نفسه.

كما يقول السيد: "وهذه مشكلة لا حل لها إلا بالوصول إلى حالة يحس فيها العربي المسلم أنه ند وأنه مُستهَم في صنع قيم العالم المعاصر الثقافية، وسياساته".¹

إلا أن ما عرفه العالم من تحولات خطيرة امتد أوارها إلى خصومة ثقافية ودينية بالأساس شعر فيها العالم الضعيف عسكريا الثري بموارده العظمى القوي بثقافته بالاستهداف، وفي مقدمة ذلك عالم العرب والمسلمين، يقول السيد: "والواقع أن المسلمين، وفي مقدمتهم العرب، أحسوا أكثر من غيرهم بأنهم مستهدفون بفكرة (صراع الحضارات)، ليس لأن أصحاب مقولة الصراع الحضاري صرّحوا بذلك فقط؛ بل ولأنهم عملوا؛ (أي المسلمين) فكرياً وسياسياً طوال أربعة عقود على هذه المقولة"²، فتجدد عدد من المفكرين والمثقفين للتنظير لفكرة الصراع الحضاري خصوصاً مع عالم الإسلام، مما جعل المسلمين ينشغلون بخطورة الفكرة وأذاها على مستقبلهم ومستقبل العالم ككل، "ومع أن الجميع كانوا منهمكين في النصف الأول من التسعينات الماضية، شأنهم في ذلك شأن أقرانهم منذ الخمسينات، في هجاء الغرب كله؛ فإنهم فوجئوا بعدوانية أطروحة (صراع الحضارات) وانصرفوا بكل قواهم لتقضها، رغم أنهم عملوا طويلاً من قبل في إثباتها ونصرتها".³

وتتسم نظرة الإسلام للعالم بكل أجناسه برؤية إنسانية شاملة عكس الرؤى الغربية المغايرة التي تقوم على الصراع والصدام، و تقوم على أربعة أسس كبرى حسب رضوان:

- الأساس الأول ويخص طبيعة الرؤية وهو "المتعلق بالإدراك للعالم الإنساني أو رؤيته؛ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴿ (الحجرات: 13). فعالم مكوّن من شعوب وقبائل؛ أي أن التنظيم الاجتماعي مختلف".⁴

1. المرجع نفسه، ص 33.

2. الدين والمجتمع والدولة في العلاقات والمرجعيات والمصائر، ع 17، ص 14.

3. المرجع نفسه، ص 15.

4. المرجع نفسه.

- أما الأساس الثاني ويهم شمولية الرؤية لرسالة الإسلام "فيتعلّق بدور الوحي والنبوة في الدعوة لهذه الرؤية، ولذا المنهج: ﴿قل يأيها الناس إني رسولُ الله إليكم جميعاً﴾ (الأعراف: 158). فالرسالة شاملة، ومن طبيعتها الشمول استناداً لوحداية المُرسَل، ووحدة الطبيعة الإنسانية. والجزء الثاني من طبيعة الرسالة أنها رحمة: ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ (الأنبياء: 106)¹.

- الأساس الثالث ويشير إلى مضمون الرؤية وهو "الأساسُ المضموني: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبدُ إلاّ الله ولا نشركُ به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإنّ تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مُسلمون﴾ (آل عمران: 63). يقومُ مضمون التعارف، إذن، على مسألتين: وحدانية الله، والتعامل بين البشر على قدم المساواة في القيمة الإنسانية، وفي الحقوق المترتبة على ذلك شكلاً وموضوعاً².

- الأساس الرابع ويمثل قصد الرؤية وغايتها وتشمله "القاعدة المقاصدية في قوله تعالى: ﴿ولكل وجهةٌ هو مُؤلّيها فاستبقوا الخيرات﴾ (البقرة: 148)، وقوله تعالى: ﴿ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ (المائدة: 50). المقصود من الدعوة والتعارف والمسؤولية: إنجازُ الخيرات³.

ثالثاً: ناظم الفكر السياسي

1. في جدلية الدين والدولة

تعود بدايات ظهور جدلية الدين والدولة وما خلفته من قضايا فكرية سياسية إلى نشأة ظاهرة الصحوة الإسلامية الراجبة في عودة الحكم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية، يقول رضوان: "والواقع أنّ هذا الملفّ، ملفّ العلاقة بين الدين والدنيا، والدين والدولة، هو جزءٌ من ظاهرةٍ أشمل وأعم هي ظاهرةُ الصحوة الإسلامية.

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه.

وهي تمثل في الخمسين عاماً الأخيرة نزوعاً غالباً للعودة إلى الدين تحت وطأة هواجس وأشكال وعي¹.

لكن السؤال الذي يشكل جوهر تلك الجدلية هو مسألة الأسس العلمية التي تقوم عليها الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، وهي عند دعاة الدولة الدينية "أمرين اثنين: النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والأمر الثاني: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة، والتي لم ينفصل فيها الدين عن الدولة"²، وتشكل التجربة النبوية خصوصاً وما بعدها زمن الخلافة مجالاً خصباً لفقه العلاقة الجدلية الحوارية بين ثنائيات الدين والدولة والخلافة والسلطنة والشرعية والمشروعية، وذلك ما أكد عليه السيد في إحدى مقالاته: "والحق أن استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة، هي التي يمكن أن تضع الأمور في سياقها المعبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرون استقرت فيها المفاهيم والآليات، مفاهيم علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللجهودات وللأفهام"³.

وفي نطاق المقاربة التاريخية لجدلية الدين والدولة بين المجالين التداولين الإسلامي والمسيحي لا يجد رضوان وجوه ذلك التقارب المنطبق بالنظر إلى التمايز الواسع بين الخلفيتين الفكريتين لكل مجال يقول: "أمّا بين المؤسستين الدينية والسياسية فبالقطع ما كان هناك نزاع أو تنابذ يُشبهه، ولو من بعيد، ما حدث في مسيحية العصور الوسطى ومشارف الأزمنة الحديثة"⁴.

لقد تبنت الدخول في نطاق هذه الجدلية بعد سقوط الخلافة كما سلف حركات الهوية الإحيائية لأسباب كثيرة⁵ وتطورت معها فكرة الحاكمية بديلاً منهجياً ومرجعياً

1. المرجع نفسه، ص 11.

2. المرجع نفسه، ص 14.

3. المرجع نفسه، ص 15.

4. الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، ع 19، ص 17، وتأمل أيضاً قوله: "وقد كان هناك تداخل بين الدين والدولة في تجربتين من الناحية العملية. لكن من الناحية النظرية هناك مَنْ ذهب في الأزمنة الحديثة والمعاصرة إلى وجود افتراق مبدئي بين المسيحية والإسلام لجهة علاقة الدين بالدولة"، الفقه والسياسية في التجربة الإسلامية. ع 25، ص 209.

5. الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر، م، س، ص 17.

جديداً، إلا أن الواقع بكل تشعبه وتشابكه الفكري والسياسي، يحتم القول أنه "رغم الوعي السائر، فإنه ليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحدٌ أو جماعة باسمه على السلطة، كما أنه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين"¹، ومن ثم فإنه أمام الفكر السياسي الإسلامي مشوار طويل في هدم الهوة الفاصلة بين ما هو ديني ودولتي، والفصل مع تمجيد التاريخ النموذجي الذي كتبه الراشدون نكايّة في الدولة الوطنية؛ لأن المخرج أكبر بكثير مما تتصوره الحركات الإحيائية المعاصرة "لابد من العودة إلى مقولة الدولة المدنية، والعمل على تطوير الدولة القائمة وإصلاح حاضرها ومستقبلها. وهذا أمرٌ يبدأ في الوعي نقداً وإدراكاً"².

2. في جدلية الفقه والسياسة

يشكل التاريخ الخلفية الفكرية والمنهجية الكبرى للأستاذ رضوان في تفسير الظواهر السياسية وتحليل النظم المعرفية التي تحكم الفكر السياسي المعاصر، وذلك للاستئناف الفكري المترابط بين المراحل المتطورة، لذلك قلما نجد دراسة علمية تخلو من الاستدعاءات التاريخية أو على الأقل بعض الإشارات الماثورة من مرحلة النبوة أو الخلافة أو ما بعدها حيث بدايات تشكل العقل السياسي الإسلامي.

إن الاختلاف البين بين التجربتين المسيحية والإسلامية في علاقة الفقه أو الدين بالسياسة، يدعو إلى استصحاب آثار الفوارق في أي دراسة علمية أو تاريخية، فإذا حصل تزاوج مطابق بين المؤسستين في المجال المسيحي فإن ذلك يعود إلى القيم المعرفية المؤسسة للنص المسيحي "أمّا في الإسلام، فيختلف الأمرُ بعض الشيء؛ إذ لا يمكنُ الحديث عن مؤسّسة دينية مكتملة قبل منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي. في حين قامت الدولة أو الخلافة الإسلامية في القرن الهجري الأول (السابع الميلادي)؛ أي قبل قرنين من اكتمال ظهور المؤسسة الدينية"³.

1. المرجع نفسه، ص 19.

2. المرجع نفسه، ص 20.

3. الفقه والسياسية في التجربة الإسلامية، ع 25، ص 210.

يرجع رضوان النظر في هذه المسألة في بداياتها إلى نشأة مصطلح الخلافة وتسمية السلطة الإسلامية نفسها خلافة¹، ودلالته المعرفية المكونة لما هو فقهي وما هو سياسي، ويعتبرها ملاحظة جوهرية في بداية التحقيق، "وهذه القضية مهمة سواءً اعتبر الخلفاء أنفسهم خلفاء لله أو خلفاء لرسول الله²؛ كما أن هذا الأمر يحيل على مديات الصلاحية المزدوجة لما هو فقهي وسياسي لما عرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ "إذ ما هي صلاحياتهم في الشأن الديني في الحالتين؟ فالرسول، صلى الله عليه وسلم، كان يتولى الشأن الديني والسياسي³."

كما أن الصراع أو الجدل السياسي والفكري الحاد الذي حدث بين السلطة والفقهاء أو بين السلطة والمتكلمين، أو بين السلطة والقضاة، أو بين السلطة والقراء في مراحل تاريخية مختلفة يؤكد ذلك التنازع حول شرعية المؤهل ومشروعية المناسب في تدبر الشأن السياسي، كما يؤرخ أيضاً لتطورات ذلك الصراع بحسب الاختصاص الثقافي للسلطة العلمية، إنه صراع بين سلطتين الأولى علمية والثانية سياسية، وإذا "تعاونت السلطة السياسية في البداية مع المتكلمين في مواجهة الفقهاء. وبنتيجة (المحنة) انخفضت سمعة المتكلمين ومرجعيتهم، واضطرت الدولة للتقاسم مع الفقهاء الذين تولوا المهام الرئيسية في المجال الديني: التعليم، والقضاء، والفتوى، والتصنيف أو التدوين الفقهي والحديثي⁴"، فإن لذلك الصراع التاريخي دلالة أخرى يقرؤها السيد من خلال قوله: "إنما الذي أريدُه هو دلالة هذا الصراع على احتمال المؤسسة الفقهية، وأخذها للصلاحيات التشريعية باعتراف الدولة، منذ عَيْنَ هارون الرشيد (170-193هـ/786-808م) أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة المشهور قاضياً للقضاة. وقد سلم المأمون ابن هارون للفقهاء بالمرجعية في التشريع، لكنه ما سلم لهم بالمرجعية العامة في الدين، خوفاً من أن يؤثر ذلك في مشروعية الدولة، أو أن يتجدد النقاش في مسائل الشورى وشرعية السلطة وشروطها⁵."

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه.

4. المرجع نفسه، ص 213.

5. المرجع نفسه، ص 212-211.

لكن ذلك التجاذب بين المؤسستين انتهى باستقلال كل واحدة باختصاصاتها بحيث "سيطر الفقهاء، إذن، على التعليم الديني والقضاء والفتوى تماماً بعد القرن الثالث الهجري. وسلّمت لهم السلطة السياسية بذلك في العهدين: عهد الخلافة المنفردة بالسلطة، وعهد ظهور السلاطين (وُلاة الأمر الفعليين) إلى جانب الخلفاء أو بدونهم تقريباً في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه منذ القرن الخامس الهجري". "لكن ظلَّ الجدال والتجاذب دائراً، كما سبق القول، في تحديد مدى امتداد كلٍّ من المجالين، ومَن هو صاحب الأمر في المجالات البينية أو المُشكِلة هذه. وأولُّ مجالات الجدال كانت مسألة الزكاة والأوقاف¹."

أما التجربة العثمانية فقد كانت متقدمة على الأزمنة السابقة من حيث إنّ العلاقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية كانت أفضل أو أكثر انتظاماً وسلاسة. ولذا فقد أمكن الوصول إلى آلية لحلّ النزاعات، ومُراعاة الاحتياجات المستجدة، بالتشاور بين المؤسستين، وتحويل التوافقات إلى قوانين، نصّت منذ القرن السادس عشر على مُراعاة الشريعة والخضوع لها؛ في المجال الديني بشكلٍ خاصّ².

3. في جدلية الشريعة والمشروعية

إن مسألة الشريعة والمشروعية إحدى الإشكالات التاريخية التي استأثرت باهتمام الفكر السياسي الإسلامي، وقد كانت من أهم المباحث المعرفية لدى رضوان السيد، وإن بدا هذا التصنيف الاصطلاحي منهجياً، فإنه يسعف في معالجة كل قضية على حدة بشكل سوي، "فهناك مسائل التأسيس أو المشروعية في أيّ نظام، ومن ضمن ذلك النظام العربي الإسلامي. وهناك المسائل المتعلقة بالمصالح، والتي تتحدد بمقتضاها تصرفات الأفراد والجماعات؛ أي الأمور التي يمكن القيام بها، وتلك التي لا يصحّ القيام بها؛ أي مسائل الشريعة³". وهكذا، وفي الحدود والشروط والظروف التي ذكرتها للتجربة والنقاشات، تظلُّ أسُسُ المشروعية ثلاثة: وحدة الأمة، والغالب عليها المعنى الديني، ووحدة الدار، والغالب عليها دينيٌّ وسياسي، ووحدة السلطة،

1. المرجع نفسه، ص 216.

2. المرجع نفسه، ص 230.

3. الشريعة والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية، ع 23، ص 12.

والغالبُ فيها العاملُ السياسي؛ أو أنها كانت من ثوابت المشروعية في عصر قوة الدولة الإسلامية العالمية¹.

إذا تلازم حضور تلك الوحدات الثلاث ضمن القضايا المؤسسة لمسألة المشروعية وبناء ثوابتها "فإنَّ هناك عدة قضايا ومشكلات دخلتْ خلال التجربة وكانت من قضايا شرعية المصالح"²؛ بمعنى أن الفروق التأسيسية بين المشروعية والشرعية تبني على خصوصية النظام وضروراته وكذا المؤسسات العلمية والشرطية لمسألة الشرعية "مثل قُرَشِيَّة الخليفة، والشورى في الوصول إلى السلطة، والعلائق بين النظام والشرعية الإسلامية؛ كانت ضمن النقاشات التي دارت حول شرعية هذا الخليفة أو الرئيس أو ذاك"³.

إن ثنائية الشرعية والمشروعية التي بدأت على وفاق وتكامل في فقه السياسة ثم تحولت إلى جدلية صراعية وتدافع قيمى في تدبير الشأن الدينى والدينى، انتهى بها الجدل إلى قبول المشروعية بالحدود الأدنى لقيم الشرعية القائمة على تدبير المصالح وتحقيق منتهياتها وأولوياتها من عدل وعدالة ودرء المفاسد من ظلم ومظالم وفتن ومفاتن بمعنى أنه "مع تطوُّل الزمان صارت الشرعية وظيفةً إذا صحَّ التعبير؛ إذ ما عاد أحدٌ يسأل عن كيفية الوصول إلى السلطة، بل يكتفون من السلطة بأن تكون عادلة. والعدل هنا يعني التساوي في العلائق مع فئات الأمة، كما يعني التساوي في (قسمة الفيء) أو توزيع موارد الدولة.

وهكذا غلبت على المشروعية التأسيسية مفاهيمُ الشرعية القائمة على المصالح. وأضيف إلى المهام والشروط التي تدعمُ (شرعية) النظام القائم: منع الفتنة بالداخل، والدفاع عن الأمة ودار الإسلام ضدَّ أعدائهما"⁴، لكن قيم العدل ومتعلقاته التي أسست عليها مسألة الشرعية على سبيل الاستثناء والتكليف الفقهي للضرورات الشرعية، لم تستقر على حال بل تقلصت زوايا تبنيها حتى انحصرت في الجانب

1. المرجع نفسه، ص 18.

2. المرجع نفسه، ص 19.

3. المرجع نفسه.

4. العدالة وحكم القانون في التجربة الإسلامية، ع 24، ص 11.

القضائي دون التشريعي والتنفيذي؛ أي أنه "ومنذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، تركّز معنى العدل والعدالة في المجال القضائي؛ إذ شمل الأمر في البداية السلطة السياسية والمؤسسة القضائية، ثم اقتصر الإطلاق على السلطة القضائية في سائر عصور التجربة الإسلامية الوسيطة¹."

رابعاً: ناظم الهوية والتعدد

1. في سؤال القيم المؤسسة للهوية

أ. قيمة الاعتراف

من القضايا الإشكالية التي تحوم حولها مسألة القيم الإنسانية لهوية الإنسان المسلم ذلك الفصام التاريخي الذي حكم علاقة البعد النظري الأصلي بالبعد التمثيلي العملي فيها، وهو الإشكال الذي يحتزل الدرس الفكري عند رضوان السيد في شمولية دراساته لهذه المسألة بالتسامح، ومن جهة أخرى يرى أن أهم تجليات القيم الهوية في الكون يظهر في قيمة الاعتراف المبني على التعارف الإنساني، ولا يخرج تمثل ذلك عن ثلاث رؤى، الرؤية المسيحية، والرؤية الإنسانية، والرؤية القرآنية، بينها تمايز في المفهوم والتمثل، أما الرؤية المسيحية: "وهي تقوم على "المحبة"، وهي التي دفعت، في هذا المنزع، لظهور العقائد المسيحية الكبرى في التجسد والصلب والفداء والقيامة والثالث²". إلا أن التفاعل التاريخي بين القيم المسيحية والقيم السياسية للدولة حجمت من القيم الإنسانية للمحبة، "بيد أن حصرية سبيل النجاة وربطها بقانون الإيمان المسيحي من جهة، وربطها بالكنيسة والدولة من جهة ثانية وبخاصة بعد القرن الرابع الميلادي؛ أنتجت اعتقادات وممارسات ضيّقت من مفهوم المحبة ومجالاته، وقصرتُه على المؤمنين بالمسيح وكنيسته³".

1. المرجع نفسه، ص 12.

2. التعدد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، ع 12، ص 12.

3. المرجع نفسه.

أما الرؤية الإنسانية: فتقوم على مبدأ نفي الدين عن الحياة بما فيها السياسة، "وقد ظهرت لدى الأوروبيين في القرنين السابع والثامن عشر. وهي تبحث عن السلام الاجتماعي من خلال الإقصاء القسري للدين أو تحييده"¹؛

في حين تبقى الرؤية القرآنية أحسن معبر عن إنسانية التعارف والاعتراف في ظل القدرة الإلهية على التأليف بين الخلق وتعايشهم رغم الاختلاف في مناحي كثيرة، بل إن الاختلاف أصل العلل من الخلق: الاختلاف في هذه الرؤية حالة طبيعية منذ خَلَقَ الله الخلق؛ وهو تعبير عن قدرة الله، عز وجل، ومشئته: ﴿ومن - آياته خَلَقَ السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾² (الروم: 22). لذلك فإنه "ليس من حق أحد أن يطلب منا التخلي عن ثوابتنا أو حتى القول بنسبية الحقيقة. بل المطلوب منا تطبيق منهج "التعارف" القرآني، الأقرب من التسامح إلى طبيعة الإسلام. و التعارف هو المعرفة المتبادلة، وهو الاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف: ﴿ولا يزلون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾³ (هود: 118).

لكن ما ذكر يدخل كله في نطاق البعد الأصلي النظري للفهم القيم من منظور إسلامي معياري، إنما على الجانب العملي التاريخي قد تعترضنا وقائع تاريخية قد تقدح في ما تم تأصيله، من ذلك ما أثر من تقسيم المواطن إلى مسلم وذمي، وتصنيف الجغرافيا إلى دار الإسلام ودار الحرب، لكن لرضوان السيد رؤية خاصة في التكييف التاريخي لتلك القوادح، ف"التقسيم إلى مسلمين وذميين تقسيمٌ إسلاميٌّ داخلي من أجل التنظيم وليس من أجل التمييز إلا فيما ندر..

أما العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية، والدول غير الإسلامية فقد اشتهر لها بالممارسة ثم بالنظرية تنظيم دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب. وهذا التنظيم اجتهاديٌّ أيضاً، ولا يتضمن تمييزاً، بل هو تقريرٌ لأمر واقع. فالحرب التي يصحُّ تسميتها جهاداً هي الحرب الدفاعية. إذ علة الجهاد أو الحرب المشروعة: العدوان أو

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه، ص 13.

3. المرجع نفسه، ص 20.

خَوْفُهُ، في رأي أكثرية الفقهاء المسلمين¹. "إلا أن كثيرا من التصرفات الانفعالية من قبل عدد من الأوساط الفئوية الإسلامية وتسجيلها لأحداث العنف العشوائي ومآسيه في السنوات الأخيرة، خلق انطبعا مختلفا لحقيقة الإسلام وموقفه من الاختلاف لدى دوائر كثيرة، وليس في الغرب فقط. وهذه الانطباعات ليست مُحَقَّقة في مجموعها طبعاً، فالصراع اليوم ليس بين الإسلام والأديان والثقافات الأخرى².

لكن الحفاظ على تلك المكاسب الذاتية والقيم الجوهرية في طبيعة الإسلام تبدأ من قراءة جديدة للأوضاع الإنسانية المتغيرة وتقديم رؤى جديدة بالعالم المعاصر؛ لأن التجربة الإسلامية التاريخية انتهت بحسناتها وسلبياتها. ونحن نخوض غمار مخاض كبير جوهره ضرورة التلاؤم مع قيم العالم ومنجزاته. وفي هذا الأمر لابد من توافر الوعي والإرادة، المؤسسين على المعرفة بتاريخنا وبالعالم المعاصر³.

ب. قيمة الحرية

عرفت قيمة الحرية سجلات فكرية عميقة من داخل العقل الكلامي الإسلامي من قبيل الاختيار في الفعل الإنساني ومدى إجباريته من الله تعالى، وامتد السجال إلى غير حسم على نحو قطعي متفق عليه، وما ذلك إلا دليل قيمة الحرية في الفكر الإنساني الإسلامي، لكن "أساس مفهوم الحرية في الإسلام ليس النقاشات الكلامية الطويلة العريضة حول خَلَقَ أفعال الإنسان، أو عدم خَلَقَها من جانب الله، سبحانه؛ بل في تأسيس فكرة الحرية على مصدر الخَلْق والأخلاق⁴."

يعتبر السيد أن مجال الحرية الفردية ليس كافيا في بناء نظام سياسي متكامل فيه رؤية الديمقراطية مع الحريات العامة، بل لابد من ضمانات أخرى لوصل ما هو فردي بما هو نظامي، لذلك "لا يصحُّ إذن اعتباراً تحقُّق الحرية الفردية ضماناً لنظام سياسي للحريات والديمقراطية؛ إذ إنَّ النوازع والمصالح الفردية هي أمورٌ مختلفة عن

1. التعدد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية، م، س، ص 15.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه، ص 18.

4. الوجوه المتعددة للحرية والوجه الواحد للتبعية، ع 14، ص 14.

الالتزام الثقافي بالحرية. وأنا أظنُّ أنَّ الواصلَ المنطقيَّ والعمليَّ بين الفردية والنظام، هي ما يمكن تسميتها بالأخلاق¹."

فالحرية شرط أساس في بناء الفرد وإحساسه بالمسؤولية في بناء المجتمع، ولا بد من ترجمة القيم المترتبة عن الحرية من عمل وتفاني واجتهاد في بناء المجتمع الذي يضم كل الأفراد كما يقول رضوان: "يبد أنَّ المطلوب، حتى لا يتكرر ما حدث من قبل، تفجير الإحساس بالحرية الداخلية، وبقيمة الفرد وكرامته. ونحن لا ينقصنا الإحساس بالكرامة، ولا بضرورة العمل على تحقيقها؛ وإنما ينقصنا الإحساس بالمسؤولية المترتب فعلاً على الشعور العميق بالحرية وبالحق وبالكرامة وبالواجب²."

2. في سؤال الهوية والإصلاح

أ. الهوية والإحيائية

إن أصالة الهوية وعمقها الثقافي تجعل من الاتجاه الأكثر دفاعاً عن قيمها وثباتها في الواقع هو اتجاه الإحياء الإسلامي أو اتجاه الهوية الإسلامية الذي بدأت معالم ظهوره "في حقبة ما بين الحربين، وفي سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي في مواجهة ثلاث ظواهر: مشكلات التحرر من الاستعمار، ومن ضمنها المسألة الثقافية/ الدينية، والمشكلات المتعلقة بقيام الدولة الوطنية أو الحديثة، والمشكلات الناجمة عن إعادة التفكير بالإسلام ومصائر³."

وضمن هذا الاتجاه تجند للحفاظ على الهوية وإعادة الاعتبار لقيمها الوطنية والتاريخية تياران اثنان تيار تقليدي استمسك بعرى ما تبقى من المؤسسات الهوياتية الدينية وتابع المؤسسة السياسية في نظامها المهيمن على باقي المؤسسات، وتيار إصلاحى انخرط في مشروع الإصلاح المتكامل بداية من بالإصلاح الديني إلى إصلاح الشأن العام، "ففي حين ظلَّ التيار التقليديُّ يسعى للتشبُّث ببقايا الاستقلالية عن الدولة

1. المرجع نفسه، ص 13.

2. المرجع نفسه، ص 15.

3. المرجع نفسه، ص 26.

وعن التفكير في الشأن العام، ويطيع السلطات دون أن ينضوي تحت لوائها بالكامل، فإنّ الإصلاحيّ اعتبر نفسه شريكاً في العملية الجديدة على كل المستويات¹.

وقد أرسل السيد سؤال الهوية والخصوصية الإسلامية متسائلاً بمدى وجودها بالفعل فقال: "هل هناك "خصوصية" إسلامية؟"². لكن الطريف في الجواب أنه مزدوج بين النفي والإثبات؛ أي أن هناك فعلاً خصوصية إسلامية وفي الوقت نفسه ينفي وجودها "فالجواب: "نعم ولا". "لا"؛ لأنّ هذه الظواهر والمقولات حديثةٌ كلها. فأكثرُ الإحيائيات الإسلامية القديمة صوفية أو روحية. وحركة ابن تيمية السلفية تكادُ تكونُ خاصة، ولا تمثّل تياراً جماهيرياً... وهناك إجابةٌ ممكنةٌ بنعم؛ أي أنّ الخصوصية الإسلامية موجودة، مقارنةً بالأديان والمذاهب الأخرى. فهي الإحيائية الوحيدة في العالم التي يقول تيارها الرئيسي بالدولة الدينية؛ رغم وجود اجتهاداتٍ أخرى³.

يتنبه السيد إلى ملاحظةٍ جديرة بالتأمل في مسألة العلاقة بين الحركات الإحيائية ذات الخلفية الهوياتية الأصيلة مع العالم والواقع المعاصر، مفادها لماذا انفردت الإحيائية الإسلامية بالصدام مع العالم دون الحركات الإحيائيات الأخرى، يقول: "وقد سبق القول أنّ الإحيائيات القومية والدينية موجودةٌ في كلّ الثقافات الحديثة والمعاصرة؛ فلماذا حدث الصدام بين الإحيائية الإسلامية والعالم، دون الإحيائيات الأخرى؟!"⁴.

ويعزو ذلك الانفراد والتميز في المواجهة المعلنة بين تيار الإحيائية وتيار المعاصرة العالمي إلى أسباب ثلاثة: الأول تاريخي ومفاده أن "الدولة الوطنية العربية ما استطاعت تحقيق الهدفين اللذين أنشئت من أجلهما الكيانات: صون المصالح الوطنية الكبرى، وتحسين شروط حياة الناس بطريقةٍ محسوسة⁵؛ والثاني سياسي يرتبط "بالوضع الاستراتيجي المهمّ للعالم الإسلامي والمنطقة العربية، بالثروات البترولية

1. المرجع نفسه، ص 27.

2. المرجع نفسه، ص 31.

3. المرجع نفسه، ص 32.

4. المرجع نفسه.

5. المرجع نفسه.

الكبيرة، وبالممرات الإستراتيجية الهائلة الأهمية¹؛ والثالث ديني له صلة "بانضمام الإحيائية البروتستانتية الجديدة إلى المعنى الآخر للرسالية الأميركية؛ بحيث تصادمت الأصوليتان²."

ب. الهوية والتعددية

لم تكن مسألة التعددية السياسية واردة في الأدب السياسي الإسلامي إلى عهد قريب من تاريخ الأمة، وإن عرفت حضوراً مضمرًا ذو لبوس فكري أو عقدي عبر تاريخ الفرق، لكن الحضور الفعلي بدا يتشكل عند نهاية القرن الماضي، "وقد ظهرت مسألة "التعددية" مطلع الثمانينات باعتبارها قضيةً سياسيةً بحثية. فقد بدأ بعض الإسلاميين آنذاك، وفي مصر وباكستان وإندونيسيا، بالإقرار أو الاعتراف بالتنظيم الحزبي، وبتعدد الأحزاب، وبإمكان التنافس السلمي على السلطة. وما كان ذلك بالأمر السهل، بسبب الطبيعة العقائدية للفكر الحزبي الإسلامي، أو فكر التنظيمات الحزبية الإسلامية³."

ومرد هذا الظهور المتأخر زمنياً مقارنة مع الوجود الحزبي التعددي في الغرب إلى التأثير العقدي والشرعي عموماً في مدى قبول أو رفض مثل هذه الطواهر في المجال الإسلامي بعد أن كان هناك توافقٌ بين سائر الجماعات الإسلامية في الخمسينات والستينات، بل والسبعينات، على أنَّ التعددية الثقافية، محرمةٌ دينياً، وأنَّ التعددية السياسية إن لم تكن محظورة، فهي محوطةٌ بالكراهية. فالله، سبحانه وتعالى، يقول: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (الأنبياء: 91). ومفرد الحزب يَرُدُّ في القرآن دائماً في معرض الذمِّ أو السلب⁴."

ولم تمنع بعض التيارات الإصلاحية التي نشطت في الآونة الأخيرة في العمل بالتعددية الدينية على أساس جامع كلي في القيادة بالدين الإسلامي، مع التكفل بالحقوق الدينية والمدنية للمشاركين في التعددية، يقول رضوان السيد: "وقد

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه.

3. المواطنة والقومية والتعددية الثقافية في الفكر العربي المعاصر، ع15، ص73.

4. المرجع نفسه، ص64.

مال الإخوان السوريون بزعامة مصطفى السباعي، والذين تمتعوا ببعض الحرية والمشروعية فيما بين الاستقلال السوري والوحدة عام 1958م، إلى إقرار التعددية الدينية، على أن تكون القيادة في المجتمع للإسلام باعتباره دين الأكثرية. لكنهم شأنهم في ذلك شأن القوميين العرب ما اعتبروا التعددية الدينية تعددية ثقافية؛ بل اعتبروا أن المسيحيين العرب هم أقران للمسلمين في الثقافة، ولا مبرر لنشوء جماعات ثقافية مسيحية أو أحزاب سياسية مسيحية. وقد تأثر الإخوان المسلمون الأردنيون والفلسطينيون بالتنظير السوري¹.

ورغم الصخب الذي صاحب ظهور نظام الديمقراطية في تأسيس الحكم، والخلاف الذي نشأ بين الحركات الإحيائية حول الشورى والديمقراطية، لكن مسألة التعددية وصورها المختلفة خلقت ارتباكاً في العقل السياسي العربي والإسلامي عموماً من خلال تداخل مفهومي الديمقراطية والتعددية، "وقد قلّ في السنوات الأخيرة الخلط بين الديمقراطية والتعددية. فقد فهم الإسلاميون أن الديمقراطية تعني سلطة الأكثرية؛ وهي في كل الأحوال في العالم العربي إسلامية. ولذلك فليس غريباً أن يقولوا بها ويمارسوها مادامت أكثرية النخب معهم. أما التعددية فتعني الآخر الديني أو الإثني أو السياسي. وهم يوشكون على تجاوز السياسيين والأحزاب التقليدية أو الحزبية؛ وإن باسم الديمقراطية، بعد أن تجاوزوا عقدة صندوق الاقتراع²".

إلا أن إشكالية التعددية ليست على صورة واحدة، فإذا اتخذت اللبوس السياسي فلا إشكال حقيقي يعود على التيارات الإحيائية بالنكوص أو الهزيمة السياسية، إنما الخشية من التعددية الثقافية التي تنتهي بالتفكك المجتمعي والوطني، يقول رضوان السيد: "لكن مظهر وشاهد التفكك الاجتماعي حتى في الأوطان العريقة مثل مصر، تثير لديهم مخاوف كثيرة من التعددية التي لم تعد تعني في اعتبارهم "حقوق الأقليات" أو كما يقولون هم: امتيازاتها! وقد سمعتُ هذا الكلام في الجزائر وسمعتُه في المغرب وسمعتُه في مصر وسمعتُه في سوريا: هم يقولون: ليس عندنا مشكلة مع

1. المرجع نفسه، ص 64-65.

2. المرجع نفسه، ص 80.

الديمقراطية، بل مشكلتنا مع التعددية، والتعددية الثقافية بالذات؛ لأنها تعني تفكيك المجتمع تمهيداً لخلق الدويلات¹."

ج. الهوية والدين

لقد أحدث الدين ثورة عظمى أو انقلاباً جوهرياً في العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع العربي، بل لقد أصبحت له سلطة خاصة في التمكين للخلافة. "إن الدين هو الذي مكن الراشدين الذين لم يكونوا سادة في قريش أو العرب من تسنم كرسي الخلافة، بل هو الذي مكن للأمويين على جانب عوامل أخرى تتصل بالتوازنات القبلية"²، كما أن الأهمية القصوى للدين لن تتم في حدود امتلاك السلطة والتمكين والظهور بل في استئناف ذلك التمكين من خلال الفتح ونشر الدين بالدعوة. "فالدين الجديد هو الذي أنشأ الدولة، وهو الذي أعطاها أو أعطى قيادتها المشروعية، في الفتح والغلبة، وليس بالمشيئة الإلهية العامة وحسب، بل ولأنهم قائمون على الدعوة ونشر الدين، باعتبارهم الأمة ومقاصياتها مثالهم الأعلى في شعارهم الديني³."

إن حضور الدين في المخيال العربي الإسلامي وارد بقوة في تشكيل الوعي السياسي والاجتماعي ولا يمكن نفيه، كما انه شكل معين للإمداد لواقع الشرعية والمشروعية بحيث كان مستند المشروعية لدى السلطة الإسلامية مزدوجاً؛ أي أن مبرر وجودها وحققها في السيطرة قيامها على مشروع الأمة في الاستخلاف لنصرة الإسلام ونشره، ومن جهة أخرى فإن معارضتها أو الخروج عليها يحدث فتنة في الأمة، تؤثر سلباً على الدين⁴، وبذلك أصبح للدين هوية خاصة ومتمدة ولم يعد لدار الإسلام ذلك المفهوم التقليدي القائم على القوة والسيطرة والتمكين، بل امتدت آفاقه إلى حيث سادت الثقافة الدينية وانتشرت، ف"تجاوزت قوة الإسلام الدعوية

1. المرجع نفسه.

2. الأمة والانتماء والمشروع الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم، ع29، ص34.

3. المرجع نفسه.

4. المرجع نفسه، ص35.

كل العوائق والعراقيل وظهر من يقول إن دار الإسلام لا تقتصر على المواطن التي يحكمها المسلمون، بل إنها تشمل تلك المواطن التي تسودها الثقافة الإسلامية¹.

إن مفاهيم التطور والتقدم والتوسع في نطاق الهوية الدينية متباينة مع النطاقات الاقتصادية والسياسية البحتة كما تصنفها الأدبيات السياسية، وقد يتجلى ذلك في اختلاف الامتداد من حيث المجال والمقاصد الغائية "ففي حين يعاني المسلمون في دولهم وكياناتهم من مشكلات الحداثة والهيمنة والتبعية تنتشر الأمة في أنحاء المعمورة، وجهات العام الأربع متجاوزة دار الإسلام أو محولة العالم إلى دار لها، رغم تكالب الأمم عليها، وهذا يعني أن مقاييس التقدم بالنسبة للدول والأمم هي غير مقاييس الدين²".

خامسا: ناظم النهضة والتغيير

إن الشعور بالعزلة والتراجع البين خلق لدى العقل العربي الإسلامي شعورا قويا بضرورة تغيير الواقع المعيش للأمة، بالنظر إلى الهوية الواضحة التي تفصل بين الوضع العربي وغيره الغربي، ويرى السيد أن هذا الوعي المتنامي يقوم على النظر في قضايا خمس تشكل أسس التغيير المنشود يقول: "وهناك وعيٌ غلابٌ لدينا بضرورة التغيير وضرورة النهوض. وأرى أن هناك خمسَ قضايا يتنازعُها أو يتنازعُ فيها الوعي والواقع، ولا يمكن تصور المستقبل الناهض دونما تأسيسٍ عليها³".

1. في النهضة والوحدة

تجمع المسلمين مشتركات وحدوية من شأنها التأسيس لمشروع نهضوي متكامل، ابتداء من وحدة الفكر ووحدة الاعتقاد وانتهاء بوحدة المصير، وإن لم يعيشوا الوحدة السياسية المفتقدة فإنهم يعيشونها وجدانا وأصولا، ولعل الأصل القرآني أعظم مؤسس لهذا المعنى، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ والوَاحِدَةُ الْمَعْنِيَّةُ وَاحِدَةُ الْفِكْرِ وَالْإِعْتِقَادِ، وَوَاحِدَةُ التَّوَجُّهِ، وَوَاحِدَةُ الْمَصِيرِ.

1. المرجع نفسه، ص 39.

2. المرجع نفسه، ص 41.

3. الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات، ع 10، ص 11.

فليس بين المسلمين اختلافاتٌ في الأصول الاعتقادية، ولا في الشعور بالذات أو الثقافة أو الانتهاء. ومع ذلك فهم يعانون من التفرقة الطائفية والإثنية¹."

لكن الغريب في هذا الصدد، حسب رضوان، هو أن المسلمين في أغلب اجتهاداتهم انشغلوا بمسألة الاجتهاد في الدين والتغيير في الدنيا بصورة غلبة أكثر من انشغالهم بمسألة التوحيد والاتحاد، "والواقع أن المسلمين عملوا من أجل التغيير والاجتهاد في الدين والدنيا، أكثر مما عملوا من أجل التوحيد والتضامن في هذا العصر²."

2. في النهضة والإصلاح

تمر النهضة المرجوة للأمة بمراحل الإصلاح المتدرج الذي يتناسب وإمكاناتها وظروفها والوسط الذي تعيش فيه، كما أن ذلك الإصلاح في ظل التعدد المذهبي والثقافي والسياسي الذي ابتليت به ينبغي أن يستصحب معه قيما نفسية واجتماعية عظمى؛ كالوسطية في التفكير والاعتدال في العمل حتى يضمن اشتراكا والتزاما مشتركا من جميع الأطراف في النهضة، "فالتحرك باتجاه الإصلاح والصّلاح ينطلق من الداخل، ويلتزم التوسُّط في الفكر والقول والعمل لكي يجتمع الناس من حوله، ذلك أن "المنبتَّ، كما قال صلوات الله وسلامه عليه، لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى³".

كما أن الفعل والنظر الإصلاحيين لابد لهما من إستراتيجية مرسومة المعالم بدقة وعناية تراعي الأهداف العليا والمقاصد الكبرى من النهضة على صعيد الوضع الإقليمي والعالمي "والتحرك الإصلاحيّ أخيراً يلتزم في الوسيلة والهدف إخراج الأمة من الضعف إلى القوة، وتدير الشأن العام والخاص بما يُصلحُه، أي ما يُلائمُ أوضاع المسلمين، وأوضاع العالم الذي يعيشون فيه⁴".

ويفرق السيد في دراسته بين نوعين متقابلين من التغيير الإصلاحي؛ فهناك التغيير الثوري المدمر والتغيير الهادئ المعمر، يقول: "وربُّ التغيير بالإصلاح ليس

1. المرجع نفسه.

2. المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه.

4. المرجع نفسه.

ربطاً ذهنياً أو نظرياً. فهناك التغيير الثوري والمدمر، وهناك التغيير الهادئ والمعمّر. والذي جرى عندنا في العقود الستة الأخيرة محاولات للتغيير الراديكالي، زادت من القطائع سواءً من جهة الحاكّمين أو من جهة الإسلاميين واليساريين¹.

3. في النهضة والمشاركة

لابد من مشاركة فعالة وإيجابية تعرب عن حقيقة الإسلام من جهة وعلى القدرات التكليفية للإنسان المسلم من جهة أخرى، والمقصود بالمشاركة "الإقبال على الإسهام الإيجابي للوصول إلى شراكة مؤثرة تُخرج المسلمين من الاستضعاف وضالة الفعالية في عالم الأفكار، كما في عالم السياسات. وتخرجهم من جهة أخرى من توجهات الانعزال واستقطاب المؤامرة والولاء والبراءة، فالواقع أنه لا علة لانجرافات الوعي هذه غير الاستضعاف والإحساس بالحصار"².

ويتحمل الإنسان المسلم مسؤولية كبرى وفق الأمانة المعروضة عليه من أجل صلاح وإصلاح العالمين، بناء على الرسالة العالمية، قبل إصلاح وتغيير الوضع الذاتي للأمة، وإن "المطلوب والمرغوب اليوم، والذي يُخرج من الضعف والاستضعاف هو تحمّل الرسالة الإسلامية العالمية من جديد، وتقديم الفكرة الكبرى من جديد، والعمل الجاد من أجل الشراكة التي تضع شأننا العام والكبير في أيدينا، وتُخرج العالم من الخوف منا، كما تخرجنا من خوف العالم واستهدافه"³.

لذلك فإن مشاركة الإنسان المعاصر في حمل نفس الهموم الإنسانية والتفكير العميق في القضايا ذات الاهتمام المشترك مدخل أصيل وسبيل قويم في نهضة الأمة وإلا عاشت خارج التاريخ المعاصر الذي يصنعه غيرها من الأمم.

4. في النهضة والمصالحة

لا يقتصر مشروع الإصلاح والمصالحة على التفكير في علاقاته المتشابكة والمعقدة مع النهضة، بل إن من أهم تجلياتها الكبرى إنهاء الخصومة المفترضة والمتوارثة تراكم

1. المرجع نفسه، ص 14.

2. المرجع نفسه، ص 15.

3. المرجع نفسه، ص 15-16.

بين سلطة الدين ومؤسسة الدولة، وكذا بين الحركات الإحيائية و مؤسسة السلطة، "ولذا لا بد من إنهاء النزاع بين الدين والدولة، وهو النزاع الذي أحدثه ذاك الوعي المغلوط، وتلك الممارسات العشوائية. فلا مصلحة لأحد منا بإضعاف فكرة الدولة في أوساطنا، ولا بزعم إخراج الإسلام من مجتمعاتنا ودولنا، وضرورة عودته أو إعادته بالقوة أو بالحسنى¹.

وبالنظر إلى الفروق التي أحدثت بين المؤسسات الإصلاحية الدينية، بما فيها الثقافية والاجتماعية، فإننا مدعوة إلى استعادة أدوارها التاريخية من خلال المصالحة مع الواقع بكل مكوناته، لضرورة استئناف مسارات النهضة الشاملة. علما بأن "المؤسسة الدينية تواجه مشكلات متعددة تتمثل في العجز من جهة، وفي العلاقة المشكلة بالدولة من جهة ثانية. والأمر يتطلب مصالحةً مع العصر، ومصالحةً أخرى مع الدولة. المصالحة مع العصر تقتضي إكمال عمليات الإصلاح والتغيير لكي تتمكن من القيام بالمهام التقليدية والمستجدة أو المتجددة"². وفي سبيل هذا الطموح الذي يراود كل الحركات الإحيائية النهضوية يقترح رضوان السيد مدخلا لذلك متمثلا في إجراءين:

الأول: استرداد مفهوم الأمة واستدعاء ميزات التاريخية يقول: "وللخروج من هذا المأزق، لا بد من استعادة مفهوم الأمة، الذي يجمعُ الشعوب والقبائل، فتكون الوحدات السياسية ذات وظائف تنظيمية وإدارية وتنموية، من ضمن الكل الشامل"³.

الثاني: تقوية مفهوم الدولة وتعزيز موقعها التنظيمي في صون المصالح الإنسانية، "فالإسلام في حالة نهوض، ونحن نبلغُ خمس سكان العالم اليوم، والآخر إلى زيادة.

1. المرجع نفسه، ص 17.

2. المرجع نفسه، ص 20.

3. الرؤية القرآنية للمجتمع وإلى التجربة القرآنية والنبوية مع القبيلة والبدواة والتجربة التاريخية العربية الإسلامية، ع 22، ص 41.

والمطلوب تصحيح تجربتنا السياسية، وتقوية الدولة وفكرتها للتمكن من صون المصالح، وليس العكس¹."

5. في النهضة والمرجعية

يتطلب مشروع النهضة تحرير الخلاف المرجعي وتأكيد الوحدة المذهبية في اتجاه التغيير، وإن بدت مسألة التعددية في المجال الإسلامي تأخذ أشكالاً وصوراً مختلفة، إلا أن "هذا التعدد هو الذي حال دون الانقسام قروناً طويلة"². ولعل نحو الصراع العالمي منحى جديداً وتطوره في اتجاهات تعود على المرجعيات بالضغط أحياناً والمحاصرة أحياناً أخرى، تدعو العقل النهضوي الإسلامي إلى مراجعة التفكير في ضوء الخصوصيات الواقعية والعالمية في حلول تتناسب وتلك المعطيات الجديدة، ولأننا "نمرُّ من أزمة كبرى" ناجمة عن ضغوط الحداثة، وتحول الإسلام الصَّحوي إلى مشكلة عالمية. فلا بدَّ من تفكير جديد ومُبدعٍ في قضايا المرجعية، وفي علاقة المرجعيات الدينية الوطنية بالمحليِّ والعالمي³."

الجانب الثاني: تقويم التجربة الرضوانية في التسامح

أولاً: كليات الاختيار المعرفي للفكر الرضواني

انتظم الاختيار المعرفي للأستاذ رضوان السيد حول القضايا الفكرية والإشكالات المعرفية في كليات معرفية كبرى يمكن لنا توزيعها على مستويات ثلاثة، مستوى المنهج، ومستوى الموضوع، ومستوى المقصد، وهذه إشارات عامة حول تلك الكليات لأن ما ذكر من تحليل وبيان يغني عن المقبل.

1. على مستوى المنهج

أ. البساطة في اللغة: تتسم معالجة القضايا الموضوعية والإشكالية لدى رضوان السيد باللغة البسيطة التي لا يجد فيها أي قارئ تعقيداً تأنفه النفس وتروح عنه الطبيعة

1. الإصلاح والمصالحة: سؤال النهوض وسؤال الأولويات، م، س، ص 17.

2. المرجع نفسه، ص 19.

3. المرجع نفسه.

القارئة للمرء، رغم تحليله لبعض المسائل المعقدة والشديدة التعقيد، بمعنى آخر إن قوة التحليل والتحقيق في المسائل عند رضوان تكمن في بساطته اللغوية، المفهومة والقريبة من القارئ العربي المسلم وغير المسلم.

ب. العقلانية: إن استثمار العقل والتعقل منهجية واضحة عند رضوان السيد من خلال تفكيكه للقضايا الإشكالية؛ إذ نجده يستثمر التحليل العقلي في توجيه الإشكالات وتدير الخلافات بين الآراء والمواقف، خصوصاً وأن كتاباته موجهة إلى شرائح مختلفة من القراء، طوائف وأجيال وأجناس، وثقافات، فكان الجامع العقلي والمشارك الإنساني تتأسس عليه وحدة الخطاب الفكري عنده.

ج. المعرفة التاريخية: تعتبر الثقافة التاريخية ثابتاً محورياً في الخطاب المعرفي لرضوان ومعاد ذلك بالأساس إلى طبيعة الاختصاص العلمي الذي اشتغل عليه في مراحل متقدمة، إذ يندر أن تمر بإحدى دراساته في التسامح خالية من البعد التاريخي والتوثيق التاريخي، أو على الأقل من استدعاء بعض الشواهد التاريخية الداعمة للآراء والمزكية للمواقف التي يدافع عنها، لكن ما يمكن استنتاجه على سبيل التأكيد من خلال هذه الدراسة هو أن المعرفة التاريخية ضرورة من ضرورات فقه الواقع الحاضر وصناعة التدبيرات الملائمة للمستقبل.

د. الاعتزاز بالهوية: تبدو قيمة الاعتزاز الكبير بالهوية الإسلامية لدى رضوان السيد قوية بين ثنايا دراساته ومقالاته، ومن خلال تحقيقاته الفكرية، وهذا ينم عن غيرته على مرجعيته الإسلامية ودفاعاته الفكرية عن قناعاته المعرفية والثقافية، دون الإخلال بمبدأ النقدية وقواعد المراجعة الفكرية للقضايا المحتاجة إلى ذلك، ومن أهم تجليات ذلك منافحاته الفكرية في مواجهة الفكر الاستشراقي والتغريبي وحتى التيارات الإحيائية أو الإصلاحية المسيئة أحياناً بتصرفاتها وانفعالاتها للهوية ومرجعيتها الثقافية.

هـ. الحوارية: يؤمن السيد في دراساته بمبدأ الحوار الأصيل مدخلاً منهجياً مناسباً في حل المسائل الفكرية والقضايا الإشكالية ذات البعد الثقافي أو السياسي أو نحو ذلك، وسواء ارتبطت تلك القضايا مع أطراف أو جوانب منتمية إلى نفس المجال

الثقافي العربي الإسلامي، أم غير من مجالات العالم الإنساني أو الثقافي المغاير، وسواء مع الحلفاء أو مع الخصوم في الفكر أو الثقافة أو الحضارة.

2. على مستوى الموضوع

أ. التنوع: تتوزع الموضوعات الإشكالية التي طرقتها السيد على نواظم معرفية متعددة كما سلف البيان، من ناظم الفكر السياسي إلى أخرى حول النهضة والتغير إلى دائر حول حوار الحضارات إلى جامع للهوية والتعددية وآخر حول القيم ومتعلقاتها، وكل ناظم من تلك النواظم تندرج تحتها مسائل وإشكالات راهنة أو تاريخية، وهذا الأمر باختصار يفسر موسوعية الفكر الرضواني وشموليته في التحليل.

ب. الإشكالية: يغلب على الموضوعات الفكرية التي درسها السيد في التسامح على وجه الخصوص الصبغة الإشكالية سواء التي تعيشها الأمة أو يشهدها العالم ككل، مثل قضايا الهوية والتغير والإصلاح والسلطة والانتماء والصراع الحضاري ومسألة القيم والأصولية ونحو ذلك.

ج. النقدية: يقصد بخاصية النقدية كلية عامة من كليات النظر المعرفي عند رضوان السيد حضور الأثر النقدي والتصحيحي في موضوعات دراساته، ويتجلى البعد النقدي في جانبين اثنين:

- الأول: منهجية درسه المعرفي المعتمد على التحقيق التاريخي من جهة والرجوع إلى المصادر العلمية.

- والثاني: في الموضوعات المطروقة ذات البعد الإصلاحي والتصحيحي للوضع القائم، كموضوع الإصلاح، والنهضة، والتغير، والإحياء، ومراجعة النظر في طرق وأساليب تفكير الحركات الإحيائية، ونقد الفكر الاستشراقي، وتقويم الدراسات المهمة بالاستشراق.

3. على مستوى المقصد

أ. الإصلاح: تصب الدراسات الرضوانية في اتجاه تعزيز مهمة الإصلاح بالوطن العربي والإسلامي، ويظهر ذلك سواء:

على مستوى الفكر من إصلاح للعقل الإسلامي أو الإنسان العربي المسلم
عموما وبعض القضايا المتعلقة بالتفكير الإنساني، كمسألة القيم ومشكلة الإنسان
ومستقبله.

أو على مستوى القضايا الواقعية الكبرى المرتبطة بالأمة كمسألة التغيير والإحياء
والنهضة والإصلاح وعلاقة الدين بالدولة والسلطة والثقافة والتجزئة والوحدة
ونحو ذلك.

ب. الإنسانية: تحمل الاختيارات المعرفية لرضوان بين ثنانيا أبحاثه الفكرية
هاجس المشترك الإنساني والوحدة الفطرية للإنسان مهما اختلفت أوجه ثقافته
وانتماءاته الحضارية أو الدينية، وذلك نابع من صميم مرجعيته الثقافية التي ينطلق
منها، والواعية بالرسالة العالمية رحمة لجميع الناس، لذلك "فإن الاختلاف" بما هو
حقيقة كونية وإنسانية لا ينبغي أن يحول دون استشعار معنى الرحم الجامعة لبني
الإنسان¹ كما يقول.

ج. الاعتدال والوسطية: إن استثمار المنهج العقلاني في التفكير وتوظيف الحوارية
في البيان وعرضه لموضوعات مثل التنوع والتعدد والاختلاف والقيم واعتباره
للمقاصد القيمية كالإنسانية تدعو من باب الضرورة إلى اعتبار مبدأ الوسطية
والاعتدال سلوكا في التحليل ومقصدا أساسيا من دراساته وأبحاثه، وذلك ما نلاحظه
في دعوته إلى الانفتاح على سبيل الاعتراف والتعارف ضامنا لترسيخ الهوية وثباتها في
الوجود العالمي؛ إذ "لا خشية على الهوية والانتماء من الانفتاح؛ لأن الهوية المفتوحة
والمتجددة هي الباقية. ولا واصل بين الثوابت والمتغيرات غير منهج التعارف".

ثانيا: ملاحظ عامة

بعد هذه القراءة في دراسات وأبحاث الأستاذ رضوان السيد بمجلة التسامح
وبناء على هذا الرصيد المعرفي للتجربة الرضوانية تحصل لدي أن السيد رضوان

1. مسألة التسامح في كتابات العرب المحدثين والمعاصرين، ع1، ص 24.

بإمكانه تقديم الكثير للفكر الإسلامي والفكر الإنساني عموماً، باعتبار انفتاحه الإيجابي على ثقافات متعددة.

كما أني لست في مقام يؤهلني لملاحظة علمية أو معرفية لكني سطرت هذه الملاحظة التي أحسبها جديرة بالذكر ملتصقة فيها، التماس الطالب من الأستاذ، مواصلة السيد رضوان عطاءه المستمر والنافع فيها. وأخصها في الآتي:

الاهتمام أكثر بالفكر الاستشراقي والأنثروبولوجي لدى الباحثين المنشغلين على المجتمعات العربية والإسلامية.

التخصص في المعرفة التاريخية واعتبارها مركزاً والباقي ثقافات ومعارف؛ لأن الرجل أبان عن قدرة ثابتة في الاستشراق العلمي للمعرفة التاريخية في معالجة وتحليل القضايا الراهنة التي تعيشها الأمة.

استثمار قدراتهم اللغوية في إنجاز وتوجيه الباحثين لترجمة نصوص علمية جديدة؛ لأن الترجمة لا تقل أهمية في البناء الثقافي والحضاري، خصوصاً ترجمة الفكر الألماني الذي اعتبره في عداد المهملات على أهميته وقيّمته المعرفية.

على الأستاذ رضوان مسؤوليات جسام بحكم موقعه العلمي والفكري وتجربته العلمية في خدمة الأمة بما يملكه من طاقات حباه الله تعالى بها، ومؤهلات علمية سواء تلك الموهوبة أو المكتسبة.

وهذه المطالب الموجهة للأستاذ رضوان ليست على سبيل التعيين بل بالإمكان اعتبارها ملتصقة بإنشاء مؤسسات للبحث فيها بصورة مؤسساتية أو مجموعات بحث تحت إشرافه وتوجيهاته.

خاتمة

وفي الأخير تبقى تجربة التسامح جزءاً يسيراً وزاوية صغيرة من زوايا الفكر الرضواني حاولت قدر الإمكان بحسب ما جادت به الفرص و جدت به المناسبة

قراءة اختيارات المفكر العربي والإسلامي رضوان السيد من خلالها، وفي صفحات معدودة، ولا شك أنها تجربة فكرية رائدة ومتنوعة تكشف عن موسوعية الرجل من جهة، ودقة نظره من جهة ثانية.

حسبي أنني اجتهدت وبلغت بعض المقصود، معرباً عن توجسي خيفة في هذا العمل من تقصيري في قراءة أفكار الأستاذ قراءة سليمة ووافية، فتتاجه الفكري والعلمي غزير ومتنوع يصعب اختزاله في هذه الصفحات المحدودات.

كما أدعو المولى العلي القدير أن يمد في عمره بمزيد من العطاء والعمل في خدمة قضايا الأمة خصوصاً بعد هذه التحولات والتغيرات التي تشهدها والتي تحتاج فيها إلى أبنائها المخلصين أكثر من أي وقت مضى لأنه بلا ريب وقت الإصلاح والبناء بحق.